

Sartre, Heidegger e nós. Fenomenologia, ontologia e tecnologia¹

Paul Gilbert²

Introdução

A inquietação em relação à humanidade é recente em filosofia. O termo "humanismo" foi introduzido no final do século XVIII, quando a produção de bens úteis à sociedade humana foi organizada em empresas, sem assegurar a dignidade de cada um dos produtores; mas também para nomear o que somente os poderosos poderiam se dar: a liberdade. No início do século XX, quando um novo espírito guerreiro invadiu a Europa – sob a pressão de nacionalismos e de empresas pesadas, especialmente após as duas guerras europeias que arrastaram o mundo inteiro para os desastres que conhecemos –, despertou a inquietação em relação ao homem, e o termo "humanismo" voltou à luz, com um significado mais social, embora ainda elitista, ocidental. Em meados do século XX, os estruturalistas decidiram que o homem estava morto: Claude Lévi-Strauss, por exemplo, ou outros que se inspiram em Nietzsche, enquanto aguardam também uma renovação tão radical quanto indeterminada do ser humano. Não é por acaso que apareceram, então, as expressões "pós-humano" e "trans-humano".

Para começar nossa reflexão sobre o tema do humanismo, que discutimos hoje, digamos duas palavras sobre nosso método, uma vez que a filosofia é principalmente um método. O início do século XX viu nascer um novo método, a fenomenologia, criado por Edmund Husserl, e que seduziu Jean-Paul Sartre, o qual se preocupava, após a Segunda Guerra Mundial, com a natureza do homem. A longa tradição filosófica não foi, contudo, descartada pelos herdeiros de Husserl. Martin Heidegger, por exemplo, discípulo discordante de Husserl, permaneceu nas questões radicais da ontologia,

¹ Texto apresentado na conferência, que difere em alguns pontos do texto original francês, que é um pouco mais longo.

² Professor emérito da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. E-mail: gilbert@unigre.it. Conferência de abertura.

corrigindo os horizontes da fenomenologia de seu mestre. Uma carta enviada por Heidegger a Husserl, em 1927, por ocasião da publicação do artigo "Fenomenologia", solicitado a este último pela *Enciclopédia Britânica*, bem como as observações de Husserl nas margens de sua cópia de *Ser e Tempo*, também publicado em 1927, põem em evidência: a orientação que Heidegger deu à fenomenologia na direção do *Dasein* não parecia a Husserl ser conforme à sua pesquisa epistemológica. Quanto a Sartre, ele era sensível à virada heideggeriana da fenomenologia husserliana.

Sartre e Heidegger são, portanto, dois autores importantes para abordar nossa reflexão sobre o humanismo. Daí os dois primeiros termos do título e do subtítulo da minha palestra. O terceiro termo "e nós. A tecnologia" responde à situação cultural contemporânea, que pretende seguir adiante sem fazer muitas perguntas filosóficas que, aliás, parecem inúteis e sem "objeto". A tecnologia está preocupada com uma prática do conhecimento que não é fenomenológica nem tradicional, que até pretende deslocar os horizontes do pensamento, forçando o reconhecimento de que a questão do humanismo está encerrada, pois o homem não existe mais. O estruturalismo disse isso de uma maneira ideológica. A cultura contemporânea o afirma, exaltando a técnica que se entrega ao cientificismo e às suas seguranças, nutridas pelas evidências construídas em nossos laboratórios.

Minha apresentação irá, então, desenvolver esses três pontos, um após o outro: Sartre, Heidegger e nós.

1 Sartre

A conferência de Jean-Paul Sartre "O existencialismo é um humanismo" é um dos textos curtos mais lidos e comentados da filosofia do século XX. Ela data do final de 1945, nove anos após o primeiro livro do autor, *A imaginação*, que, em 1936, introduziu na fenomenologia seus alunos do ensino médio do *Havre*, mas com a intenção de publicar posteriormente um estudo mais aprofundado, em discussão com Husserl – realizado em 1940, em *O imaginário*. No mesmo ano de *A imaginação*, Sartre publica *A transcendência do ego*. Esses textos destacam a importância da consciência engajada na inventividade da imaginação, um tema que voltará na conferência de 1945,

como veremos. Em 1943, Sartre publicou sua obra mestra em filosofia, uma ontologia fenomenológica: *O ser e o nada*. Durante esses mesmos anos, surgem algumas peças de teatro e romances que impressionaram, para não dizer escandalizaram, pela crueza de sua linguagem e pelo questionamento do léxico comum sobre a liberdade. Suas obras literárias, sobretudo, tornavam difícil a ideia de liberdade, porque denunciavam a representação comum na mentalidade da época, segundo a qual a palavra "liberdade" significa a subjetividade atormentada por muitas forças internas e externas que atacam sua autonomia. A conferência de 1945 é, portanto, uma defesa de Sartre contra aqueles que não leram bem seus livros ou que não entenderam suas verdadeiras intenções: restaurar a dignidade da ideia de liberdade e a de seu correlato, a responsabilidade. A questão fundamental considerada foi, em resumo: o que é o homem?

Desde antes da publicação de *A imaginação*, em 1936, Sartre conhecia os textos fundamentais de Edmund Husserl, especialmente suas *Investigações Lógicas*, de 1900, e as *Ideias para uma Filosofia Fenomenológica*, de 1913. Vários elementos desses textos são de importância decisiva para Sartre. Um primeiro elemento é libertador de um empirismo demasiado ingênuo. Sartre recebe o ensino das páginas de Husserl sobre a intuição categorial, que é uma intuição de alguma "coisa" que não tem nada de empírico, de verificável com os meios das ciências positivas, que se prendem aos objetos sensíveis.

Vamos dar um exemplo, sem pretender que ele seja de Sartre. As categorias gramaticais, bem como as da filosofia aristotélica ou de Kant, não se referem a nada real – no sentido de sensível –, mas a maneiras de colocar ordem em nossos modos de dizer aquilo que existe. Daí sua relatividade linguística, mas também sua própria relevância, seu realismo, pelo uso que a razão faz delas. Sem categorias, nunca seremos capazes de ordenar nossos modos de compreender as "coisas" que existem no mundo. Este realismo original é mais fundamental que o realismo imediato das ciências positivas ditas "objetivas" que, de qualquer forma, não podem ignorar que elas também usam categorias puramente racionais.

A questão de Husserl é como determinar racionalmente a especificidade

dessas categorias. A fenomenologia husserliana nasce dessa questão. Uma primeira resposta seria dizer que a consciência visa "algo" por meio dessas categorias e que, portanto, ela não as pratica de maneira arbitrária. Com efeito, a consciência sabe que o conhecimento dessas categorias determina níveis específicos de conhecimento: o dos objetos sensíveis, assim como o das mediações necessárias para adquirir esse conhecimento do sensível. A ideia de intencionalidade fenomenológica vem daí. Ela implica um engajamento da consciência com o mundo e consigo mesma. "Todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência *de* alguma coisa"; essa expressão visa mais do que o sensível.

A ideia sartreana de imaginação assume essa tese husserliana, sendo ainda mais fenomenológica do que a do fundador da fenomenologia, pois Sartre é muito descritivo das situações humanas existenciais. No entanto, Husserl não é esquecido nas análises sartreanas das experiências humanas. Por exemplo, o termo "nada", no cerne da obra de 1943, tem uma tonalidade mais husserliana, pois ela recorre a uma certa intuição de sua diferença em relação ao "ser". Podemos reconhecer isso desde o estudo sobre *O imaginário*, no qual o termo "nada" pertence à liberdade da imaginação, à superação de todo "ser", de todo mundo, e uma tensão indefinida, mas que mantém o mundo como pano de fundo.

A conferência de 1945 reivindica a autenticidade do termo "humanismo" proposto por Sartre, porque verificado em nossas experiências humanas. O olhar de Sartre sobre o homem não se permite nenhuma ilusão. Ele é, nesse sentido, muito moderno. Num momento em que a filosofia queria ser – e, muitas vezes, ainda quer ser – muito ou demasiado otimista – dizendo, por exemplo, que o mal é apenas uma privação do bem –, Sartre põe o dedo na ferida da linguagem dúbia de muitas afirmações comuns sobre o homem. Assim, ele antecipa, de certo modo, a primeira página de *Totalidade e Infinito*, na qual Emmanuel Lévinas destaca, em 1961, a hipocrisia das morais que, em caso de necessidade – a guerra, por exemplo – suspendem seus códigos ou normas – por exemplo, a norma fundamental "não matarás". A conferência sobre o humanismo enfatiza a importância da coerência entre a vida e as

categorias. Dessa maneira, o autor legitima seus escritos, que provocaram escândalo, denunciando precisamente as linguagens dúbias. Ele enfrenta, especialmente, as concepções que reduzem a liberdade à necessidade de uma causalidade inevitável, quase física, como se a liberdade parasse por aí. Sartre não devia gostar do estruturalismo, nem da versão popular da psicanálise. "Aqueles que, pelo espírito de seriedade ou por desculpas deterministas, ocultarão de si sua total liberdade, chamá-los-ei de covardes; outros que tentarão mostrar que sua existência era necessária, embora ela seja a própria contingência do aparecimento do homem na terra, chamá-los-ei de canalhas" (EH 70-71).

Uma frase de "O existencialismo" é particularmente famosa: "A existência precede a essência" (EH 26, 31, 39). O que é uma "essência"? A essência de uma coisa é o que a torna compreensível, sua inteligibilidade. Então, a essência é o que torna possível compreender o que é. Ora, para compreender o que é, é necessário situá-lo em um conjunto sistêmico de conceitos, categorias, portanto, em um dado sistema linguístico – ou mesmo, já dado a quem o usa – e que define uma certa ordem do mundo. Esse sistema pode ser científico, filosófico, teológico e, de qualquer forma, inteligível para quem o conhece e o pratica nas pesquisas de sua competência intelectual. Ora, se nenhum ente real é inteligível fora de um sistema, cada um deles entrecruza muitos sistemas em si mesmo. A inteligibilidade é, portanto, aberta, mas muitas vezes não é tratada assim, e constroem-se sistemas representativos do mundo e de nossas experiências humanas que são fechados, solidificados em seus limites e impenetráveis por outros sistemas. Como podemos escapar da terceira das antinomias kantianas? Segundo Sartre, se levarmos em conta apenas as necessidades científicas da explicação das coisas, nunca conseguiremos reconhecer o caráter fora de série da liberdade, e ela sempre será reduzida a alguma necessidade externa, mundana, da qual ela nunca terá o fardo ou a responsabilidade. Eis a liberdade fundada na irresponsabilidade da necessidade.

"Nosso ponto de partida é [...] a subjetividade do indivíduo", escreve Sartre em "O existencialismo" (EH 56-57). Para Sartre, a subjetividade não é

uma essência fechada, mas uma abertura, um impulso para o futuro, pois ela tem um projeto. A ideia de projeto é propriamente heideggeriana – voltaremos a ela mais adiante. Além disso, um projeto só pode ser reconhecido como projeto se ele passa a uma ação efetiva. Um projeto cuja realização não é esperada é apenas uma ilusão. Nós só vemos o projeto se previrmos sua realização – mas sem segurança física ou matemática. "O homem nada mais é do que seu projeto, ele só existe na medida em que é realizado, ele não é nada mais que o conjunto de seus atos, nada além de sua vida" (EH 51).

O termo "projeto" parece-me equivalente ao termo "preocupação" usado por Heidegger, em *Ser e tempo* (ET 159-165). De fato, para Heidegger, a "preocupação" é revelada no engajamento da subjetividade no mundo. Ela pode, é verdade, ser banalizada ou não visar mais do que um engajamento superficial – técnico, diríamos hoje –, um engajamento que não engaja, mesmo que faça um trabalho árduo. Mas a preocupação pode assumir uma forma mais radical e autêntica naquilo que o filósofo alemão chama de "angústia". A angústia reside no ser humano consciente de nunca se realizar realmente em nenhuma de suas atividades e produções, em nenhum de seus projetos. Heidegger escreveu no parágrafo 4 de *Ser e tempo* que, para este ente, "em seu ser, isto é, sendo, [está] em jogo seu próprio ser" (ET 31). Sartre conjuga com essa dificuldade o tema do "abandono", da *Gelassenheit* de Heidegger. "O abandono acompanha a angústia" (EH 47), escreve Sartre, desdobrando o que está no cerne de uma decisão impossível: aquela que deve ser tomada entre duas possibilidades, entre as quais não há motivos objetivos para escolher uma ou outra. O ditado antigo de que "não é necessário esperar para empreender" (EH 50) não dá nenhuma solução, mas refere-se apenas à necessidade de decidir, de maneira gratuita e subjetiva, e, portanto, dramática.

A vida é sem razão, sem essência. A liberdade é o próprio ato de existir. O homem é "condenado" a se inventar para ser digno de si mesmo, insubmisso às necessidades do mundo, à causalidade que tece seus laços de ferro. Não existe natureza humana, mas apenas um homem "desamparado" (EH 39), abandonado às suas decisões livres. Desamparado, mas não absurdo, à maneira de André Gide. Nesse ponto de seu argumento, Sartre parece

realmente retomar o que, fundamentalmente, impulsiona a filosofia crítica ou transcendental de Kant.

Expressões de Sartre evocam literalmente Kant, mesmo que ele não seja nomeado diretamente. Lemos, por exemplo, que "o homem que se engaja e percebe que ele é não apenas aquele que escolhe ser, mas também um legislador que escolhe, ao mesmo tempo, a si e a humanidade inteira, não pode escapar do sentimento de sua total e profunda responsabilidade" (EH 33). A palavra "legislador" vem, obviamente, de Kant. Ou ainda: "Quem mente e se desculpa, dizendo 'todo mundo não faz isso', é alguém que se sente desconfortável com sua consciência, porque o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira" (EH 34). Kant tratou explicitamente da mentira em seu ensaio "Sobre o pretensível direito de mentir por amor à humanidade". Outras expressões lembram Maurice Blondel, como esta: "A escolha é possível em certo sentido, mas o que não é possível é não escolher. Sempre posso escolher, mas preciso saber que, se não escolher, ainda estou escolhendo" (EH 63).

É na sequência desses pensamentos que Sartre insere a palavra "transcendência" em sua conferência: "Não existe outro universo senão um universo humano, o universo da subjetividade humana. Essa conexão da transcendência como constitutiva do homem – não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade – no sentido de que o homem não está encerrado em si mesmo, mas sempre presente em um universo humano – é o que chamamos de humanismo existencialista" (EH 76).

2 Heidegger

Heidegger é nomeado várias vezes por Sartre em sua conferência sobre o humanismo. Aqui está a primeira: "Existem dois tipos de existencialistas: por um lado, os que são cristãos, dentre os quais citarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e, por outro, os existencialistas ateus, dentre os quais devemos considerar Heidegger, assim como os existencialistas franceses, inclusive eu" (EH 26). Em sua "Carta sobre o humanismo", Heidegger protesta contra essa anexação sartreana, especialmente quanto ao seu alegado acordo

com a fórmula "a existência precede a essência". Além disso, a primeira referência situa Heidegger em um contexto de oposição entre filósofos cristãos e ateus, oposição certamente inadequada, e que de forma alguma entra nas repartições heideggerianas das "ideologias", por assim dizer. De acordo com os esquemas sartreanos, a ideia do cristianismo pressupõe que "a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir de uma interpretação já fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto é, do ente em sua totalidade" (LH 77), o que não seria a condição do pensamento ateu, segundo Sartre, atribuindo seu pensamento ao Heidegger de 1945.

Em uma conferência de 1927, em Tübingen, pouco antes de ir para Fribourg, intitulada "Teologia e Filosofia", o fenomenólogo alemão afirma que a teologia é como um círculo quadrado, porque ela não consegue elevar-se e se encerra no mundo dos entes esquecendo o ser, ou tornando-se incapaz de pensá-lo sem reduzi-lo à forma de todo ente. No mesmo ano, Heidegger publica *Ser e tempo* e ensina o que se tornará, em 1975, o livro intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Nessas ocasiões, a apresentação da diferença ontológica progrediu. É possível que Sartre estivesse ciente da conferência de 1927 e de sua redução da teologia a uma ciência ôntica, mas certamente não do curso de 1927, que só foi publicado em 1930. Sartre não podia saber os caminhos seguidos por Heidegger nesses anos. Entretanto, esses caminhos mostravam uma evolução rápida e radical do professor de Fribourg, que se afastou particularmente das repartições ideológicas nas quais Sartre permaneceu, sem se mover.

A segunda menção a Sartre, na "Carta sobre o humanismo", retoma da conferência do filósofo francês sua expressão "a existência precede a essência", criticando-a vigorosamente. Nós nos situamos vinte anos após a publicação de *Ser e tempo*, também vinte anos após o curso sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, no qual o autor percorria a história da ontologia; tratou aí, em particular, da diferença entre essência e existência, e da mentalidade que sustentava essa diferença. Segundo Heidegger, Sartre reproduz essa mentalidade. Com efeito, Sartre "formula assim o princípio do existencialismo: a existência precede a essência. Aqui ele toma *existentia* e

essentia no sentido da metafísica que diz, desde Platão, que a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa proposição. Mas a inversão de uma proposição metafísica permanece uma proposição metafísica" (LH 85), isto é, segundo o sentido que Heidegger atribui aí à palavra "metafísica", um saber representativo e não reflexivo. Deve-se notar, no entanto, que o julgamento de Heidegger não é suficientemente completo, correndo o risco, portanto, de perder seu objetivo. Na verdade, Sartre liga o termo "existência" às palavras "liberdade" e "engajamento"; a esses termos, não podemos conjugar a representação de um fim definido.

Isso não significa, no entanto, que Sartre tenha pontos de concordância com o Heidegger de *Ser e tempo*. O filósofo alemão continua sua crítica da seguinte maneira: "O primeiro princípio de Sartre, segundo o qual a *existentia* precede a *essentia*, justifica, de fato, o nome de 'existencialismo' dado a essa filosofia. Mas o primeiro princípio do 'existencialismo' não tem nada em comum com a frase de *Sein und Zeit*" (LH 86). Observamos, anteriormente, o ponto em que Husserl e Heidegger se separaram; a epistemologia do primeiro não satisfazia a extensão da investigação do segundo. A questão ontológica diz respeito ao *Dasein* em sua totalidade. Em 1927, há uma atenção antropológica em Heidegger, porque isso foi exigido pela investigação ontológica – o que Sartre parece não ter notado.

Não se pode mais negar que a busca de *Ser e tempo* seguia um programa clássico. Aristóteles não havia dito que a investigação intelectual bem construída começa com o que é mais próximo e mais óbvio para nós, para chegar, em seguida, às causas primeiras, que também são as mais distantes de nós? Em 1946, Heidegger vê mais claramente do que antes o significado dessas primeiras interrogações. Os títulos dos cursos e conferências de 1927 a 1946 são muito indicativos: sua *Introdução à Metafísica*, de 1935, "A essência da verdade", de 1935, a conferência sobre "A época das concepções do mundo", de 1938, sem falar das difíceis *Beiträge* [Mensagens], escritas entre 1935 e 1937. Entretanto, a investigação ainda não está concluída e, aliás, nunca poderá estar. "O que ainda resta a ser dito hoje, e pela primeira vez, talvez possa dar o impulso que encaminharia a essência do homem a,

pensando, estar atenta à dimensão nela omni-reinante da verdade do Ser. Tal acontecimento poderia ocorrer a cada momento apenas para a dignidade do Ser e em favor desse ser-aí que o homem assume na ek-sistence, mas não em benefício do homem, para que brilhem, por sua atividade, civilização e cultura" (LH 86).

Entre a antropologia fenomenológica de Sartre e a antropologia ontológica de Heidegger, não existem medidas comuns. Além disso, Husserl não estava certo quando viu em Heidegger uma tendência a trair a fenomenologia? Seu sucessor em Fribourg não estava deslocando o lugar de sua reflexão para além dos fenômenos e de suas aparições na linguagem onde, de fato, eles parecem sensatos? Sartre é um fenomenólogo fiel à redução eidética, como podemos constatar ao ler suas descrições de experiências humanas em *O ser e o nada*, por exemplo, a do garçom do bar. Em 1948, Heidegger não é mais um fenomenólogo desse tipo. Ele próprio observa: importa que "o pensamento [...] busque, dentro da linguagem há muito tempo tradicional da metafísica e de sua gramática, a palavra que [...] expressa [as relações do espaço e do tempo no ser]. Resta saber se esse pensamento ainda pode ser caracterizado como humanismo, assumindo que esses rótulos possam ter um conteúdo?" (LH 91-92).

A resposta a essa perplexidade é claramente negativa. "Certamente não, na medida em que o humanismo pensa de um ponto de vista metafísico. Certamente não, se esse humanismo é um existencialismo e endossa a proposta de Sartre: *Precisamente estamos em um plano onde há apenas homens*. Se pensarmos a partir de *Sein und Zeit*, deveríamos dizer: *Precisamente, estamos em um plano onde há principalmente o Ser*. Mas de onde vem e o que é o plano? O Ser e o plano se confundem. É com intenção e conhecimento de causa que é dito em *Sein und Zeit* (p. 212): *Existe o Ser: 'es gibt das Sein'*. Este 'existe' não traduz exatamente 'es gibt'. Pois o 'es' (este) que aqui 'gibt' (dá) é o próprio Ser. O 'gibt' (dá), no entanto, refere-se à essência do Ser, essência que dá, que oferece sua verdade. O dom de si no aberto por meio deste aberto é o próprio Ser" (LH 92). E a compilação deste dom é a linguagem.

O último ataque a Sartre devia, finalmente, atingir o coração do adversário. Sartre queria, em sua conferência, distanciar-se do marxismo, ou melhor, de Marx, pois ele perseverou no Partido Comunista para além dos acontecimentos de Budapeste, em 1956, do esmagamento da revolta húngara contra a ocupação soviética pelas tropas Moscou; entusiasmado com uma viagem à Rússia no início dos anos 50, ele não percebeu que havia sido manipulado por seus anfitriões, que lhe mostraram apenas o que eles queriam e que eram apenas produções soviéticas supostamente populares. Na realidade, Sartre não tinha o senso das realidades, da história. Não se pode dizer, no entanto, que Heidegger tenha brilhado por seu senso de história na época dos nazistas, a menos que se afirme que a ontologia heideggeriana também é nazista – o que alguns se apressam em afirmar com mais orgulho e evidência primária do que reflexão. Entretanto, vale a pena sublinhar o quanto é difícil, em filosofia, conectar o tempo, a história e a ontologia. As dificuldades de assumir, em filosofia, os esforços das neurociências é um sinal evidente disso.

3 E nós

O subtítulo da minha conferência destaca o que se trata de pensar hoje: o *lógos*, ou seja, a linguagem e suas primeiras determinações, isso "em" que existe linguagem. No entanto, não deveríamos dizer isso "sobre" ou "de" que existe linguagem? A diferença entre essas duas expressões – "em" e "de" – é sugerida por uma observação fundamental de Heidegger, no ponto B do § 7 de *Ser e tempo*. Poderíamos pensar que a linguagem é definida, essencialmente, por aquilo sobre o que ela fala, pelo seu objeto: o fenômeno, o ente, a técnica. Nesta perspectiva puramente semiológica, haveria tantas linguagens quanto objetos sobre os quais falamos, e nenhuma linguagem poderia substituir outra, uma vez que cada objeto é realmente insubstituível por outro. Por exemplo, a filosofia não é teologia (o *lógos* sobre o divino) nem a psicologia (o *lógos* sobre a alma); a fenomenologia não teria, conseqüentemente, nada a dizer à técnica. Porém, outras expressões da tradição filosófica orientam-nos em outra direção: por exemplo, a palavra "analogia", que significa um movimento específico, uma espécie de ascensão da linguagem, mas sem indicar qualquer objeto que seria

dado *a priori*, embora se suponha que exista um horizonte sólido para essa ascensão e que diferentes objetos possam ser situados formando uma espécie de escada na qual cada um teria um nível adequado e relativo aos outros. Nesse caso, a linguagem não é mais determinada por algum objeto, mas por sua estrutura ou uma força, uma energia que lhe seria imanente, estudada pelo ramo da linguística que chamamos de "semântica", distinguindo-a da "semiologia", a ciência dos signos.

A determinação unívoca da linguagem é, portanto, difícil, provavelmente impossível. Heidegger observa que a palavra "*lógos* é 'traduzida', ou antes é sempre interpretada por razão, julgamento, conceito, definição, fundamento, relação. Mas como poderia o 'discurso' modificar-se tanto para que *lógos* signifique tudo isso e, justamente, no uso de uma linguagem científica?" (ET 45). Geralmente, a palavra *lógos* é interpretada referindo-se à história de sua tradução. A linguagem teria como horizonte o ordenamento do mundo, a evidenciação daquilo que reúne todos os seus elementos em tensões harmoniosas. A função da razão é, justamente, revelar aquilo pelo qual os indivíduos se reúnem em espécies, e as espécies, em gêneros. Mas essa interpretação da linguagem, segundo Heidegger, é demasiado superficial. "Em todo caso, *lógos* não diz, ou não diz primeiramente, juízo, caso se entenda por juízo uma 'ligação', um 'posicionamento' (aceitar-rejeitar)" (ET 45).

Heidegger trabalhou sobre a questão da linguagem desde antes de *Ser e tempo*, em sucessivos amadurecimentos. Em sua grande obra de 1927, ele propõe o que mais tarde tornar-se-ia, por pelo menos dez anos, a espinha dorsal de sua pesquisa. A tese é assim descrita: "Como discurso, *Lógos* significa [...] 'tornar manifesto' aquilo 'sobre o que se está falando' (do que se trata) no discurso. Aristóteles explicitou mais precisamente esta função do discurso como *apofainesthai*. O *Lógos* deixa ver (*fainesthai*) algo, isto é, aquilo a que se referem as palavras, e o faz para *quem* fala (voz média) ou para todos que falam entre si. O falar 'deixa ver' (*apo*)... a partir daquilo mesmo sobre o que se está falando" (ET 45). Heidegger propõe, então, o grande tema de seus trabalhos sobre a essência da verdade, em cujo cerne se esboça a concepção da diferença ontológica. A verdade não é a conjunção da potência unificadora

da razão e do ente em sua síntese original. Ela pertence, antes, a uma evidenciação, a um "deixar ver" que pode acontecer, contudo, sem nenhuma intuição de um objeto sensivelmente identificável.

A experiência que sustenta essas proposições de Heidegger é, de fato, bastante banal. Nós sabemos que não são nossas palavras que fazem as coisas – por exemplo, quando buscamos nossas palavras, ou achamos que nossas expressões não dizem realmente o que gostaríamos de dizer. Nós nos esforçamos para dizer melhor o que reconhecemos dito de maneira imprópria ou inábil, o que significa, por um lado, que sabemos que nossa linguagem é destinada a acolher aquilo que é, mas, por outro, acima de tudo, que aquilo-que-é é a morada da linguagem, na qual ele aparece. Nesse sentido, a busca por uma linguagem metafórica, que marca a originalidade das análises etimológicas de Heidegger, às vezes estranhas do ponto de vista científico, propõe um caminho que um metafísico não pode deixar de seguir. Qual será, no entanto, o critério dessa linguagem? Será de uma ordem distinta do acordo formal que a tradição escolástica e as ciências nos impõem – um critério que, entretanto, não carecerá de universalidade. A verdade não é exposta em um discurso sobre as coisas, mas as coisas fazem desabrochar sua verdade na linguagem que está atenta à sua presença.

Em 1940, Sartre publicou sua obra *O imaginário* com a intenção – sobre a qual já falamos – de produzir uma obra de fenomenologia, após ter introduzido, quatro anos antes, o pensamento geral de Husserl em *A imaginação*. Ora, em 1938, entre *A imaginação* e *O imaginário*, ele publicou um *Esboço de uma teoria das emoções*, como se a análise dos dinamismos da afetividade fosse essencial para uma reflexão rigorosamente fenomenológica. Paul Ricœur encontrou a mesma problemática quando, em 1961, para concluir seu período fenomenológico e entrar na hermenêutica, ele teve que adotar a perspectiva heideggeriana e ir além de Husserl, detendo-se na fragilidade de *O homem falível*. A atenção dos filósofos ao mundo interior da subjetividade nunca foi negligenciada, mas ela choca as epistemologias das ciências, propostas pelos adeptos de um racionalismo puro e duro, desconfiado das teorias que ampliam os esforços das ciências tomando um ponto de vista

psicológico. Husserl pertencia, de certa maneira, a esse grupo de epistemólogos – mas com bastantes nuances.

No entanto, a tradição de um "desejo" da razão não é nova. Mas como compreender esse "desejo"? Fora de qualquer consideração pela afetividade? Mesmo que Tomás de Aquino geralmente submeta o bem ao verdadeiro, sua *Suma Teológica*, na primeira parte, questão 82, artigo 4, impõe a esta tese uma forte nuance. Existem dois pontos de vista que permitem interpretar um movimento: seu fim ou aquilo a que ele visa, e seu agente ou aquilo que lhe dá movimento. O olhar para o fim pertence à inteligência; a consideração do agente diz respeito à vontade. De acordo com esse segundo ponto de vista, "a vontade move a inteligência e todas as faculdades da alma, como diz S. Anselmo. [...] Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim, em geral. Cada uma das outras potências tem uma relação com um bem próprio que lhe convém – por exemplo, a visão tende a perceber a cor; a inteligência, a conhecer a verdade. E é por isso que a vontade, à maneira de uma causa eficiente, põe em atividade todas as faculdades da alma".

Ora, a vontade é independente do desejo? O desejo de conhecer dependeria da vontade de conhecer? Ou o contrário? A vontade é apaziguada, no entanto, quando ela alcança e realiza seu objetivo. O desejo, ao contrário, é por si mesmo dinâmico, aberto, sem que possamos lhe atribuir um fim definitivo. A vontade de dizer, de modo adequado, a verdade daquilo que é pode levar a conclusões desastrosas e ingênuas; o desejo pela verdade, pelo contrário, é interminável, sua busca prudente nunca termina. Dizemos, nesse sentido, que o desejo anima todas as nossas faculdades, tanto a inteligência quanto a vontade, que ele as impede de parar cedo demais. Tomás de Aquino dizia, aliás, ao retomar uma sentença de Aristóteles, que, em princípio, a razão adapta as coisas às nossas possibilidades formais, enquanto a vontade vai às próprias coisas. Mas a vontade, se não é dinamizada pelo desejo, pode ser tão narcísica quanto a razão – que o é naturalmente.

Passemos, agora, ao humanismo de hoje. Estamos em uma situação inédita, nunca encontrada durante a história de nossa humanidade. Nunca o homem soube que tinha à sua disposição a capacidade de se suprimir, de se

destruir em massa e totalmente. Ele nunca pensou que sua história terminaria, ao passo que a Terra continuaria girando imperturbavelmente em torno do sol, como se seu desaparecimento não tivesse a menor importância, e bem depois do desaparecimento do homem, antes que ele mesmo desapareça, inexoravelmente, necessariamente, com uma certeza matemática. Nunca o homem esteve tão consciente de sua fragilidade, da ameaça que ele representa para si mesmo, inclusive do ponto de vista da biologia. Apenas meio século atrás, nas fotos tiradas a partir da lua, vimos que a Terra é toda redonda e que não há escapatórias possíveis, exceto nos sonhos e na imaginação de alguns bilionários que terão sucesso, pagando um preço tolo para consumir – sem nenhum senso de sua responsabilidade, mas para seu único lucro fictício – a energia que seria necessária para tirar da miséria alguns milhões de seres humanos e lhes garantir o necessário para que continuem vivendo.

Fala-se muito hoje do pós-humanismo e trans-humanismo. O termo "pós-humanismo" significa que o homem está prestes a terminar a sua carreira e que, em breve, ele será substituído por alguma "coisa" que será mais poderosa, máquinas automáticas que não terão os problemas das decrepitudes dos cérebros humanos e, especialmente, famílias para criar e cuidar. Em seu "Manifesto do pós-humano: Para compreender como o mundo está mudando e como mudar o mundo", Roberto Pepperell propõe algumas teses essenciais do pós-humanismo. "Hoje, é claro que os homens já não são a coisa mais importante do universo. [...]. Todo o progresso tecnológico da sociedade humana é orientado à transformação das raças humanas, tal como as conhecemos agora". O termo "trans-humanismo" parece menos brutal: ele não visa um novo tipo de ente que substituiria os seres humanos, mas uma mudança gradual e imanente à humanidade, que levará, no entanto, progressivamente, ao pós-humano. Por enquanto, os humanos continuarão a viver com um novo *status*, porque eles serão "aumentados", da mesma forma que a "realidade" também será aumentada por eles. Por "realidade aumentada", indica-se uma "técnica que sobrepõe à realidade a sua representação digital atualizada em tempo real".

Observemos e comentemos as palavras "representação" e "real", dadas

nesta definição do trans-humano. É provável que essas palavras não tenham, em si, nenhum significado importante, a menos que caiam sob as críticas que a fenomenologia e o bom senso lhes dirigem. A questão da "representação" poderia ser considerada a partir das análises da imaginação e do imaginário de Sartre. Nossa capacidade de imaginar está a serviço de nossa inventividade, assim como de nossa liberdade, porque ela nos dá a possibilidade de não nos trancarmos em situações aparentemente sem saída, de variar suas representações de sorte que possam aparecer caminhos que nos permitam encontrar uma nova orientação. Aristóteles já sabia da importância do teatro para a ética, porque vemos aí situações humanas fictícias, mas que poderiam ser de um de nós, de mim; o fictício torna-se, então, o que poderíamos chamar de virtual, graças à sua função curativa e libertadora.

O significado de "real" é mais problemático, porque esse real aumentado não tem nada a ver com os êxtases temporais estudados por Agostinho ou por Husserl e Ricoeur. A expressão "real aumentado" significa uma presença atemporal, sem outra mediação além de uma construção técnica que corresponde aos nossos desejos e que obtemos por meio de instrumentos que se instalam em nós, nos lugares onde nós nos sabemos naturalmente fracos. O "real aumentado" – que não olha nem para o passado nem para o presente, mas que se precipita em direção ao futuro – pode ser puramente "fictício", ou seja, fora de toda a realidade efetiva, mas também "virtual", isto é, uma antecipação no hoje de uma possibilidade que será realizada amanhã. Ele é fictício, se nos distrair de nossas realidades quotidianas, deixando-as, porém, como são; é virtual, se permitir mudar o curso dessas realidades.

Podemos pensar que a importância dada ao trans-humano na mídia vem de seu aspecto "fictício" e recreativo. Porém, ele também tem um aspecto "virtual" que deve ser questionado, porque envolve o futuro sem mantê-lo ficticiamente longe do presente, mas fazendo com que ele nasça diante de nossos olhos, a partir do conhecimento de nossas possibilidades técnicas. Pensemos nas pesquisas sobre o cérebro e na descoberta da possibilidade de implantar eletrodos capazes de mover membros do corpo, as pernas por exemplo, quando a conexão nervosa natural entre esse membro e o cérebro

tenha sido interrompida por algum infortúnio. Esses trabalhos a serviço do bem dos indivíduos que sofrem podem, no entanto, exacerbar os sonhos de um crescimento indefinido do poder da ciência, graças às suas técnicas, sem que nenhuma ética possa orientá-las ou impor-lhes limite. O que está em jogo aqui é menos a técnica do que o senso da técnica ou do serviço que ela traz como instrumento para a liberdade. Uma questão importante surge, assim que o pós-humano tecnicamente desenvolvido substituir o trans-humano ou o humano aumentado, substituindo a presença humana por um sistema de máquinas. Essa questão importante é sobre a responsabilidade humana. Não podemos pensar que o sucesso do tema do pós-humano na mídia vem do desejo de não ser mais pessoalmente responsável? De um desejo angustiante, afinal? No momento, o trans-humano é apenas o aumento de possibilidades oferecidas ao homem limitado pela pesquisa científica, mas ele poderá ser transformado em pós-humano, na morte do homem tal como tentamos conhecê-lo e no nascimento de um império de máquinas pós-humanas. Aliás, quem, hoje, terá a coragem de assumir a responsabilidade de todos seus atos?

A Modernidade é caracterizada pela expressão "*more geometrico*", utilizada por Descartes e potencializada por Spinoza. Para esses autores, essa expressão significava um esquema ideal para uma sequência de argumentações científicas sob hipóteses de base. A ciência moderna é, de fato, hipotético-dedutiva. As hipóteses científicas são, hoje, construídas com o auxílio de observações empíricas, e não mais de definições ou axiomas, como era no século XVII. No entanto, essas observações empíricas da ciência contemporânea baseiam-se nos jogos de significado oferecidos pelas linguagens representativas do mundo, interstícios que são eventualmente reconhecidos nos laboratórios, abrindo áreas para pesquisas inovadoras. A pesquisa empírica depende diretamente dos axiomas acrílicos e intensamente desejados de nossas representações do mundo.

Hoje, é impossível fazer observações respeitáveis nas ciências sem dispor, de antemão, de um jogo de linguagem capaz de dar sentido às práticas dos laboratórios. O empirismo puro não é mais a norma da ciência, nem nos tempos modernos, nem nos dias de hoje. O jogo de linguagem pressuposto em

toda ciência moderna é de ordem estritamente matemática, como sabemos há muito tempo, especialmente em astronomia. As matemáticas não dão, aliás, mais espaço ao imaginário? Assim, é estabelecida uma aliança entre a formalidade *a priori* das matemáticas e o sentido de um real construído. O matematizável é o critério do real. O empírico dado no imediato não é mais a norma do saber e de sua verdade, mas ele pode dar origem ao fictício ou ao virtual, segundo a maneira de abordá-lo. Fictício fora da prática científica, virtual no centro dessa prática. A matematização do sensível significa a capacidade de projetar nele atividades produtoras de transformação. A questão da atualidade do sentido poderia, no entanto, desaparecer dessa maneira, lançando-a a um futuro indeterminado e imprevisível, mantido nas garras da competência matemática.

Conclusão

O que o filósofo pode dizer sobre essa situação? Ele não terá muita credibilidade. A empreitada científica deslumbrava: seus resultados são surpreendentes, nunca o homem havia imaginado o que ela consegue produzir, não apenas os ratos que carregam nas costas ouvidos humanos, um produto de ciência bizarra, mas os aparelhos que leem as ordens cerebrais e as transmitem ao corpo ou a outro lugar. A ciência da realidade aumentada está a serviço do homem. Por que, então, inquietar-se com isso?

A resposta a essa pergunta aparentemente absurda para nossa cultura cheia de engenhosidade e deslumbrada por sóis que ainda não nasceram, mas que certamente virão, não será original; ela foi dada desde a Modernidade. A Modernidade levou as ciências a um ponto de virada, em direção a observações preparadas em um quadro linguístico fundado na matemática, não mais baseado nas categorias da lógica antiga, aquela da substância e dos acidentes. Assim, ela reduziu a dois os três tipos de conhecimento distinguidos por Aristóteles: uniu a *poièsis* (ou a fabricação de um objeto externo ao seu produtor) e a *praxis* (ou a ação que honra quem age corretamente). Hannah Arendt tentou revalorizar a distinção aristotélica, chamando de "trabalho" ou "obra" o que está do lado da *poièsis*, e de "ação" o que está do lado da *praxis*. A *poièsis* deixa-se medir pelas condições das realidades "objetivas", e a *praxis*,

pelas da subjetividade. Entretanto, a engenhosidade contemporânea consiste em efetivar o que está sob ferramentas que correspondem às capacidades do cientista. Não diremos que a *praxis* se apossou da *poièsis*, mas que, ao contrário, a *poièsis* se apropriou da *práxis*, determinando sua finalidade.

A reflexão sobre o desejo e as paixões, sobre o ser humano em situação real, é aqui decisiva. A ciência é apenas para quem está interessado nela. Mas o interesse de um incompetente informado por nossos meios de comunicação social terá o mesmo peso que o interesse do cientista competente que experimenta e analisa hipóteses em seu laboratório? O barulho feito em torno do pós-humanismo, graças aos resultados do trans-humanismo, facilmente acessíveis por meio de nossas mídias, não deve ser interpretado pela angústia, mas também pelo imenso desejo criado pela possibilidade de ser "coisas" inteiramente determinadas por uma causalidade neurológica, sem que tenhamos mais a necessidade de decidir e de assumir a responsabilidade por nossos atos? Afinal, essa questão não é humana, simplesmente e desde sempre? Teremos nós realmente dado uma solução para a terceira antinomia kantiana? Teremos nós renunciado, definitivamente, a nos tornarmos máquinas?

(Tradução ao português: Francys Silvestrini Adão SJ)